

La resistencia al programa fuerte en la sociología del conocimiento: la asepsia científica y la amenaza del relativismo

Márquez Scotti, Clara; Vilaró Luna, Ignacio

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Márquez Scotti, C., & Vilaró Luna, I. (2014). La resistencia al programa fuerte en la sociología del conocimiento: la asepsia científica y la amenaza del relativismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(221), 77-97.
[https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(14\)70816-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(14)70816-5)

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

La resistencia al programa fuerte en la sociología del conocimiento: la asepsia científica y la amenaza del relativismo¹

Resistance to the Strong Program in the Sociology of Knowledge: Scientific Asepsis and the Threat of Relativism

Clara Márquez Scotti*

Ignacio Vilaró Luna**

Recibido el 21 de mayo de 2013

Aceptado el 25 de septiembre de 2013

RESUMEN

En este artículo se defiende la plausibilidad de un Programa Fuerte en Sociología del Conocimiento. Se analizan críticamente varias objeciones de las que éste es centro. En particular, se demuestra que el cargo según el cual es un programa que se autorrefuta, no es concluyente. Se presenta la hipótesis mertoniana sobre la razón por la cual el Programa Fuerte, siendo un programa atractivo y en sintonía con la epistemología contemporá-

ABSTRACT

In this article we defend the plausibility of adopting a Strong Program in the Sociology of Knowledge. We critically analyze various objections against it; in particular, we show that the auto-refutation charge is not decisive. We offer a Mertonian hypothesis to explain the reason why the Strong Program continues to be the target of very passionate attacks and mockery, despite its prima facie attractiveness and

¹ Agradecemos los comentarios de dos árbitros anónimos que nos permitieron aclarar algunos puntos metodológicos y situar con mayor precisión la discusión que aquí presentamos.

* Licenciada en Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay. Maestra en Estudios Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Candidata a Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología, El Colegio de México, (México). Sus líneas de investigación son: mercados laborales, desigualdad en el mercado de trabajo y desempleo. Entre sus últimas publicaciones destacan: "Del monismo al pluralismo en los estudios sobre la desocupación en América Latina. Hacia una conceptualización alternativa" (2013) e "Inequidades de género y patrones de uso del tiempo: exploración a partir del desempleo encubierto" (en prensa). Correo electrónico: mariaclaramarquez@gmail.com

** Licenciado en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Maestro en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Candidato a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, (México). Sus líneas de investigación son: filosofía del lenguaje, epistemología y teoría de la argumentación. Entre sus últimas publicaciones destacan: "Una definición pragmática de la falacia de petición de principio" (2010) y Reseña a "Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje" (2013). Correo electrónico: ignaciovilario@gmail.com

nea, no deja de ser objeto de apasionados ataques y ridiculizaciones. Dicha hipótesis sostiene que al menos algunas de las críticas apasionadas de las que es objeto, están motivadas por la indignación que provoca la violación de un valor central de la práctica científica.

Palabras clave: sociología del conocimiento; programa fuerte; relativismo; Merton; Sokal; Bricmont.

its affinity with contemporary epistemology. Such hypothesis suggests that at least some of the passionate arguments against the Strong Program are motivated by outrage occurring as a result of the violation of a central value of scientific endeavor.

Keywords: sociology of knowledge; strong program; relativism; Merton; Sokal; Bricmont.

En la actualidad nadie niega la importancia social que tiene el conocimiento en nuestras vidas. En especial el conocimiento científico. Casi cualquier actividad cotidiana –desayunar, ver las noticias, consultar nuestro correo electrónico–, depende de desarrollos científicos tecnológicos de los que disfrutamos gracias a que somos parte de una sociedad que da un lugar privilegiado a la ciencia. Somos los herederos de la ilustración europea. Desde luego, no todos los productos de la ciencia son positivos. Las armas de destrucción masiva permiten aniquilar miles de seres humanos de modo ultra eficiente; nuestros hábitos de consumo, facilitados por la ciencia y la tecnología, están generando problemas ecológicos antes insospechados.

Nadie niega la importancia que tiene el conocimiento para nuestra sociedad. La importancia que tiene la sociedad para nuestro conocimiento es menos reconocida y se tematiza sólo en ciertos ámbitos académicos. No obstante, resulta cuando menos natural pensar que nuestra adaptación como especie al medio que nos rodea, está característicamente signada por la cultura. Es un lugar común señalar que somos una especie bastante débil (desde un punto de vista puramente biológico), pero que se las ha arreglado para someter a otras especies, poblar casi toda la superficie del globo y aumentar considerablemente la esperanza de vida de sus individuos. Es usual señalar que nuestra capacidad de conocer el mundo y de transmitir experiencias y saberes de una generación a otra es clave para entender este fenómeno. Si la cultura nos permite tales logros, es natural pensar al conocimiento, en particular al conocimiento científico, como un fenómeno esencialmente social. Sin embargo, tal idea ha sido fuertemente resistida en la historia del pensamiento epistemológico occidental. La sociología del conocimiento no comenzó a practicarse como disciplina profesional hasta la época de Robert Merton, quien limitó sus análisis al estudio del diseño institucional de

la ciencia, sin intentar jamás una explicación social del producto de la actividad científica (Merton, 1985a, 1985b y 2002 [1949]).²

Esto último –ofrecer una explicación social del producto de la actividad científica– es justamente lo que intenta hacer el *Programa Fuerte de Sociología del Conocimiento* (PF). En este trabajo nos ocupamos de clarificar sus características centrales, señalar algunas de sus virtudes y evaluar una de las críticas más antiguas de las que ha sido objeto, la que afirma que es un programa que se autorrefuta. Este cargo tan oneroso explica en parte lo mucho que demoró la implementación del PF. Como dijimos más arriba, la tesis central de este programa de investigación (que será expuesta con detalle más adelante), es que la reflexión sociológica puede explicar el contenido del conocimiento humano. Seamos más precisos. La idea es que la investigación sociológica puede explicar el contenido del conocimiento humano incluido el conocimiento científico especializado. Es esta última afirmación la que ha generado una resistencia acérrima de muchos investigadores (incluso de las ciencias duras) hacia el programa. En realidad, las críticas al PF suelen ser un tanto más apresuradas de lo normal, si bien muchas de ellas apuntan a problemas teóricos serios que deben ser tomados en cuenta. Precisemos: desde que David Bloor formuló las tesis y los lineamientos metodológicos centrales del PF dejó bien en claro que no se trataba de un reduccionismo sociológico radical. El proyecto nunca fue el de explicar el contenido de la ciencia en términos puramente sociológicos (Bloor, 1998: 38). Tal empresa descabellada nunca fue siquiera propuesta. Para comprender este asunto con precisión es necesario ir sin prisas. A continuación expondremos brevemente los pasos argumentales que seguiremos en el trabajo, indicando el contenido de cada una de las secciones en las que se divide el mismo.

En la *primera sección* intentamos mostrar la ambivalencia de Merton respecto a la tesis central del PF. Muchas de sus afirmaciones parecieran acercarlo a dicho programa –casi hasta el punto de transformarlo en un precursor no reconocido del mismo–; no obstante, Merton nunca termina por llevar adelante un programa fuerte y permanece en lo que podríamos llamar un *Programa Débil de Sociología del Conocimiento* (PD). Además, lanzamos la hipótesis de que parte de la explicación de esto último puede tener que ver con la amenaza que Merton ve en el relativismo, lo que resulta natural dado el positivismo todavía reinante en la epistemología de su tiempo. Reseñamos muy brevemente sus aportaciones al estudio del *ethos* científico, ya que sus ideas al respecto nos serán útiles más adelante. En la *segunda sección* presentamos las tesis centrales que definen al PF tal y como son expuestas en el libro de Bloor, *Conocimiento e Imaginario Social* (1998).

² No queremos implicar, de ningún modo, que los análisis de Merton carezcan de interés. De hecho, una parte del trabajo se ocupa de mostrar que Merton afirmó –o insinuó– aunque de un modo complejo y ambivalente, la plausibilidad y deseabilidad de un programa como PF (además de ofrecer un estudio del *ethos* científico y de dejarnos muchas otras contribuciones empíricas de valor).

En la *tercera sección* nos concentramos en estudiar un breve e interesante pasaje de Merton en el que discute la hostilidad hacia la actitud iconoclasta y desmitificadora del científico. Cuando dicha actitud choca con lo sagrado se producen rispideces y se genera cierta hostilidad hacia la ciencia en general. De modo interesante, Merton señala que la propia ciencia requiere del apego emocional a ciertos valores, pero no extrae la conclusión natural de que la actitud científica respecto a la propia actividad científica puede generar el mismo tipo de fricción cuando se pretende ingresar en el terreno sagrado de la ciencia. En la *cuarta sección* estudiamos brevemente las críticas de Sokal y Bricmont al relativismo epistémico, incluidas en su famoso y polémico libro *Imposturas Intelectuales* (Sokal y Bricmont, 1999). Esta sección pretende ilustrar la indignación moral que produce en los científicos el intento de los sociólogos y de algunos filósofos de irrumpir en el sacrosanto ámbito de la ciencia. Si bien dadas las limitaciones de espacio es imposible reseñar todos los detalles, sugerimos que el tono de indignación en el que está escrito el libro (incluso el tercer capítulo que es seguramente de los más cuidadosos), podría verse como una indicación indirecta de que se ha violado un valor central de la práctica científica. Ninguno de los valores reseñados por Merton sirve para explicar este fenómeno de modo evidente y directo. No obstante, siguiendo su inspiración –y contraviniendo el espíritu de sus escritos– podríamos intentar encontrar el valor en cuestión. Formulamos una sugerencia provisoria en ese sentido, dando por descontado que se deberá hacer mucho trabajo empírico para que gane en plausibilidad.³ Finalmente, en la *quinta sección* nos ocupamos de la crítica más importante de Sokal y Bricmont hacia el PF en la que se discute el famoso cargo de autorrefutación.

La ambivalencia de Merton

Una manera simple pero esencialmente correcta de caracterizar al PD es decir que en este enfoque la explicación social del conocimiento se limita a los aspectos de organización de la labor científica, los que podríamos considerar como aspectos externos a la ciencia propiamente dicha. Obviamente, la empresa científica ocurre en una sociedad y, por consiguiente, la situación social tendrá una influencia innegable en la tarea. El presupuesto que se otorga a la investigación en ciencia básica y tecnología determina el grado de avance de la tarea de un modo notable. El Estado puede, por ejemplo, impulsar un área de investigación al costo de retrasar otras, o incluso eliminar por completo cierto tipo de estudios. Todo esto dependerá, naturalmente, de la organización institucional de la investigación y habrá múltiples y

³ El trabajo de Wallerstein (2005) puede verse como un intento de pensar este tipo de fenómenos, específicamente en la diferencia que traza entre cientificismo y ciencia.

delicados juegos de poder entre el Estado, las universidades y el mercado. Ahora bien, el PD reconoce este tipo de influencia externa sobre la ciencia pero niega que los aspectos sociales puedan incidir en la validación del conocimiento científico. De acuerdo al PD, la sociología de la ciencia puede estudiar en qué medida inciden las configuraciones sociales sobre el ritmo de desarrollo y el foco de interés de la investigación. Aquí termina su competencia. En todo caso, la sociología puede explicar por qué ciertas áreas de conocimiento se retrasan de modo espectacular en determinadas épocas, como puede ser el caso vergonzoso de la política de Lysenko que retrasó considerablemente el avance de la teoría genética en Rusia.

La lectura de varios pasajes de Merton muestra su discrepancia profunda con este tipo de enfoque. Uno de los más interesantes es el siguiente:

La “revolución copernicana” en esta zona de investigación consiste en la hipótesis de que no sólo el error, la ilusión o la creencia falsificada estaban socialmente (históricamente) condicionados, sino que lo estaba también el descubrimiento de la verdad. Mientras la atención estuvo centrada sobre los determinantes sociales de la ideología, la ilusión, el mito y las normas morales, no podía aparecer la sociología del conocimiento. Estaba bastante claro que en la explicación del error o de la opinión no certificada se hallaban implícitos algunos factores extra-teóricos, que se necesitaba una explicación especial, ya que la realidad del objeto no podía explicar el error. Pero en el caso del conocimiento confirmado o certificado se supuso durante mucho tiempo que podía ser adecuadamente explicado en términos de una relación directa objeto-intérprete. La sociología del conocimiento nació con la notable hipótesis de que aun las verdades tenían que ser socialmente explicables, que había que ponerlas en relación con la sociedad histórica en la que aparecían (Merton, 2002[1949]: 544-545).

Al leer este pasaje uno tiene la fuerte impresión de que Merton suscribiría una de las tesis centrales del PF, la tesis de simetría, que exige que se apele al mismo tipo de causas para explicar las creencias verdaderas y las falsas, los aciertos y los errores. No obstante, en otros pasajes es más cauto:

Pero si las consecuencias de la ciencia para la sociedad se han percibido hace mucho tiempo, las consecuencias de diferentes estructuras sociales para la ciencia no lo fueron. Muy pocos físicos y no muchos científicos sociales han prestado atención a las diversas influencias de la estructura social sobre el ritmo de desarrollo, los focos de interés y, *quizás*, sobre el contenido mismo de la ciencia (Merton, 2002[1949]: 617, cursivas agregadas).

Cabe precisar que la lectura completa de la obra de Merton, deja claro que él quiere llevar adelante un PD. Basta leer el pasaje inmediatamente posterior al recién citado para percatarse de ello:

Es difícil decir por qué existe esta resistencia a explotar los efectos de su ambiente social sobre la ciencia. La resistencia puede proceder de la errónea creencia de que admitir el hecho sociológico sería comprometer *la autonomía de la ciencia*. Quizás se crea que *la objetividad*, valor tan fundamental en el *ethos* de la ciencia, es amenazada por el hecho de que la ciencia es una actividad social organizada, que presupone el apoyo de la sociedad, que la cantidad de ese apoyo y los tipos de investigación para los que se da difieren en estructuras sociales diferentes, lo mismo que el reclutamiento de talentos científicos (Merton, 2002[1949]: 617-618, cursivas agregadas).

Parece claro que Merton adhiere a un PD. En esto sus silencios son tan significativos como sus palabras. Sus estudios se remiten casi exclusivamente a estudiar el *ethos* científico y cómo éste impulsa y posibilita la actividad científica. Es claro que Merton vislumbró la posibilidad de un programa más ambicioso, pero en definitiva no lo llevó adelante. Hay dos razones que ayudan a explicar esta situación. Una es el positivismo que reinaba en la epistemología de su tiempo y la otra, la amenaza de un relativismo extremo que se autosocavaría irremediablemente. Merton utiliza este argumento en reiteradas ocasiones en contra de algunas teorías alternativas. El intento de solución de Scheler le parece “contrarrelativismo por un *fiat*” (Merton, 2002[1949]: 557); respecto de Sorokin dice: “puede decirse, aunque se necesitaría para documentarlo un extenso estudio, que Sorokin no resuelve nunca este problema” (Merton, 2002[1949]: 560). Al problema del relativismo en Manheim le dedica una sección entera (unas siete páginas) y concluye: “parece, pues, que al sacar consecuencias epistemológicas de la sociología del conocimiento, Manheim fue llevado a varias antinomias no resueltas” (Merton, 2002[1949]: 593).

Podría argumentarse que del hecho de que Merton se percató del problema y consideró que las teorías previas no lo solucionaban satisfactoriamente, no se sigue que este problema fuera una de las razones que lo llevaran a abstenerse de dar un paso decidido hacia un PF. No obstante, dada la fuerza del pasaje que menciona la revolución copernicana y la existencia de frases como “quizás sobre el contenido mismo de la ciencia” (del segundo pasaje citado) es difícil pensar que Merton no vislumbró la posibilidad de un programa más ambicioso que el PD. Tal desconsideración pudo ser motivada por la actitud natural de cualquier científico que intenta explicar la mayor cantidad de fenómenos con el menor número de hipótesis posibles. Por eso resulta plausible hipotetizar que una de las razones por las cuales Merton se mantiene siempre dentro de un PD sea su precaución de no caer en “los excesos del relativismo”. No obstante, su propia actitud terminó limitando el alcance de sus reflexiones

acerca del aspecto social de la ciencia,⁴ situación que uno podría lamentar pero que pronto se iría a subsanar en la historia del pensamiento sociológico y epistemológico occidental.⁵ Mencionemos brevemente las ideas de Merton respecto a cuál es el *ethos* de la ciencia. En sus propias palabras:

El *ethos* de la ciencia es ese complejo de valores y normas afectivamente templados que se consideran obligatorios para el hombre de ciencia. Las normas se expresan en forma de prescripciones, proscripciones, preferencias y autorizaciones. Se legitiman en relación con valores institucionales. Estos imperativos, transmitidos por el precepto y el ejemplo y reforzados por sanciones, son interiorizados en grados variables por el científico, formando así su conciencia científica (...). Aunque el *ethos* de la ciencia no fue codificado, puede ser inferido del consenso moral de los científicos expresado en el uso y la costumbre, en innumerables escritos sobre el espíritu científico y en la indignación moral que suscitan las contravenciones del *ethos* (Merton, 2002[1949]: 637).

Es importante subrayar el carácter afectivo del *ethos*. Para que regule eficazmente la acción de los individuos debe ser interiorizado (algo análogo al superyó freudiano) y debe ser posible apelar a sus normas y preceptos, tanto para elogiar el comportamiento virtuoso de algún científico (lo que puede ser una manera de lograr, en etapas tempranas de escolarización, que el *ethos* se arraigue en la conciencia), como para criticar el comportamiento no

⁴ Un pasaje que ilustra la limitación del alcance de sus estudios es el siguiente: “Aquí nos interesamos de una manera preliminar por la estructura cultural de la ciencia, es decir, por un aspecto limitado de la ciencia como institución. Así, pues, examinaremos, no los métodos de la ciencia, sino las costumbres que los circundan. Indudablemente, los cánones metodológicos son con frecuencia expedientes técnicos y a la vez obligaciones morales, pero es sólo eso último lo que nos interesa” (Merton, 2002[1949]: 637). Salvo por “de una manera preliminar”, esta es la declaración de un sociólogo que trabaja dentro del *PD*.

⁵ Bourdieu critica fuertemente al *PF* al que etiqueta de “nihilismo subjetivista” (Bourdieu, 1997: 87). Señala acertadamente que Merton ya había señalado en 1945 la importancia de ofrecer explicaciones simétricas: “¿Acaso no decía Merton, ya en 1945, que la revolución copernicana consiste en la hipótesis de que no sólo el error, la ilusión o la creencia sin fundamento sino el propio descubrimiento de la verdad están condicionados por la sociedad y por la historia?” (*Ibid.*, 1997: 85). No obstante, como esperamos haber mostrado, mencionar pasajes como este no hace sino distorsionar el propio pensamiento de Merton, que sin duda era más complejo y que sería malinterpretado como un precursor –al menos no voluntario– del *PF* (esto podría explicar el que Bloor no mencione a Merton en su libro). Bourdieu parece creer que Merton ya había encarado el asunto de modo enteramente satisfactorio y que el *PF* no es más que un retroceso impulsado por unos recién llegados que promueven “rupturas falsamente revolucionarias” (*Ibid.*, 1997: 87). Lamentablemente, no hay en los pasajes en cuestión más que un conjunto de epítetos y la afirmación sentenciosa de que sus análisis, a diferencia de los del *PF*, “intentan no caer en la alternativa del relativismo y del absolutismo”. Cualquier sociología del conocimiento debe evitar postular una razón ahistórica y unos criterios de racionalidad objetivos y universales, que han sido fuertemente cuestionados luego de que Merton escribiera su trabajo, a la vez que evita quitarse el suelo donde ella misma está parada. Este es el desafío básico al que está sometida una tarea de este tipo. Para evaluar el éxito de la tarea hay que estudiar los estudios empíricos del caso y sacar conclusiones acerca de su rendimiento explicativo. No basta con postular la existencia de un justo medio que todos desearían. También es necesario evaluar las críticas más abstractas y teóricas a las que se somete la empresa. Para el caso del *PF* la amenaza de la auto-refutación es una crítica que debe considerarse, tanto por su gravedad como por la frecuencia con la que se apela a ella.

virtuoso de algún otro científico. Es claro que el surgimiento del *ethos* científico puede ser explicado mostrando de qué modo favorece la realización efectiva de la tarea científica, esto es, básicamente, aumentar los conocimientos. Pero su obligatoriedad reside en su aspecto afectivo para los individuos y su eficacia depende de que se logre un apego afectivo adecuado a sus valores o, cuando menos, que se tema la sanción de los pares cuando se violan sus preceptos (Merton, 2002[1949]: 638).

¿Cuáles son para Merton las características centrales del *ethos* científico? El *Universalismo*, el *Comunitarismo*, el *Desinterés*, y el *Escepticismo organizado*. El *Universalismo* dice que la pretensión de verdad de las afirmaciones debe ser sometida a pruebas empíricas impersonales, universales. La repetibilidad de los experimentos como norma metodológica obliga a descartar los personalismos o los nacionalismos. El valor de las afirmaciones científicas depende de su repetibilidad. Como dice Merton: “la objetividad excluye el particularismo” (2002[1949]: 639). El *Comunitarismo* dice que los productos de la actividad científica pertenecen a la comunidad y que nadie debe reclamar su propiedad privada. El ocultamiento niega la validación de la producción y hace retroceder el avance de la tarea. El *Desinterés* dicta que los científicos deben buscar el aumento del conocimiento de modo desinteresado. Indirectamente serán premiados con el reconocimiento personal. Finalmente, el *Escepticismo organizado* prescribe que los científicos deben estar dispuestos a dudar del valor de cualquier afirmación o hipótesis –incluidas sus propias afirmaciones– y a suspender el juicio respecto a ellas, hasta que se haya obtenido una confirmación satisfactoria (Merton, 2002[1949]: 638-647). Una crítica frecuente, que Merton preveía, consiste en señalar que los científicos no se comportan realmente de este modo y numera un conjunto relativamente amplio de contraejemplos. Como señala Merton, esta crítica se basa en confundir el nivel de las normas institucionales con el nivel de los comportamientos individuales. De forma análoga, el hecho de que muchos conductores violen frecuentemente las normas de tránsito no elimina la existencia de un conjunto de normas de tránsito, que son las que nos permiten juzgar la conducta de los demás en tanto conductores. Lo mismo sucede con las normas y valores que definen el *ethos* científico.⁶

El Programa Fuerte

El PD y el PF son los dos principales caminos que ha tomado la Sociología del Conocimiento. Como sus epítetos lo indican, una de estas propuestas pretende tener mayores alcances dados los cimientos epistemológicos en los que se asienta. En esta sección presentamos la

⁶ Naturalmente, si una norma o conjunto de normas no es respetada *nunca* es dudoso que podamos decir que cierta comunidad rige su comportamiento por ella. Pero ese no parece ser el caso con el *ethos* científico mertoniano, aunque este es un tema que sin dudas merece ser estudiado con mayor profundidad.

propuesta del PF dejando en claro las principales diferencias entre ambos programas de investigación. El PF de sociología del conocimiento puede definirse en cuatro tesis, que se exigen para cualquier explicación en este dominio. La explicación:

1. Debe ser causal, es decir, ocuparse de las condiciones que dan lugar a las creencias o a los estados de conocimiento. Naturalmente, habrá otros tipos de causas además de las sociales que contribuyan a dar lugar a una creencia.
2. Debe ser imparcial con respecto a la verdad y la falsedad, la racionalidad y la irracionalidad, el éxito o el fracaso. Ambos lados de estas dicotomías exigen explicación.
3. Debe ser simétrica en su estilo de explicación. Los mismos tipos de causas deben explicar, digamos, las creencias falsas y las verdaderas.
4. Debe ser reflexiva. En principio, sus patrones de explicación deberían ser aplicables a la sociología misma. Como el requisito de simetría, ésta es una respuesta a la necesidad de buscar explicaciones generales. Se trata de un requerimiento obvio de principio porque, de otro modo, la sociología sería una refutación viva de sus propias teorías (Bloor, 1998: 38).

La importancia que tuvo el desarrollo del pensamiento epistemológico en el correr del siglo XX para entender este programa es indiscutible. Ese desarrollo explica en parte por qué Merton se asoma a la puerta del PF pero nunca da un paso decidido hacia él. El positivismo reinante en su época no le permitió tal cosa. Reseñar tal historia es, a la vez, una tarea compleja y apasionante. No obstante, hacerlo aquí es imposible.⁷ Vale mencionar, sin embargo, algunas de las principales conclusiones a las que llegaron muchos investigadores del área. Estas conclusiones constituyen los cimientos del pensamiento postpositivista.

1. No es posible derivar el significado de la ciencia empírica de un conjunto de observaciones neutrales (no verificacionismo) (Hempel, 2005).
2. La unidad mínima de significado empírico son las teorías enteras, no las oraciones (Quine, 1951).
3. La observación siempre está cargada de teoría. Siempre es necesario interpretar los datos que nos proporcionan los sentidos; no hay algo así como el acceso directo e incontaminado a la realidad (Hanson, 1958).
4. En algunos casos –en los períodos de crisis– no existe un algoritmo, esto es, un procedimiento mecánico finito, que nos permita elegir entre teorías rivales de modo puramente lógico. La elección entre teorías rivales involucra valores y esos valores pueden ser incommensurables (incomparables) entre sí. No hay ninguna norma superior a la aprobación de la comunidad de especialistas (Kuhn, 1971).

⁷ El lector interesado puede consultar en Iranzo y Rubén, (1999) y Zammito, (2004) para una primera aproximación a estos temas.

No queremos implicar, ni por un momento, que exista consenso en la comunidad académica acerca de la verdad de estas conclusiones. No es arriesgado decir que las tres primeras son quizás las más aceptadas por los especialistas. La cuarta es mucho más polémica que las anteriores. No obstante, una lectura plausible y defendible de la historia de la epistemología desde el principio del siglo XX hasta los años setenta, nos lleva a concluir que los epistemólogos (o, al menos, una buena parte de ellos) dejaron de creer en la existencia de un conjunto de criterios de racionalidad objetivos, universales y ahistóricos y comenzaron a preocuparse más y más por estudiar la historia real de la ciencia y no la historia de los manuales de instrucción, con los que corrientemente se introduce a los neófitos en las respectivas disciplinas científicas. La obra de Kuhn fue sin duda un mojón en esa historia. En algún sentido, el PF puede verse como una continuación del trabajo empírico empezado por Kuhn.

Una tesis central del PF, y que lo distingue del PD, es la exigencia de explicaciones simétricas, esto es, la tesis que exige que busquemos los mismos tipos de causas para las creencias verdaderas y las falsas. Para comprender la importancia de este requerimiento pensemos en cuál es el enfoque alternativo obvio al hacer historia o sociología de la ciencia. Como señala Bloor tal enfoque es, por ejemplo, el de Lakatos (1970). La idea básica es la siguiente. Primero el historiador debe elegir una filosofía o una metodología de la ciencia. Tal metodología nos dirá qué debería ser la ciencia o qué procedimientos son racionales y cuáles no, de acuerdo a una norma de pretendido valor universal y ahistórico. Luego, el historiador debe reconstruir la mayor cantidad posible de la historia real de la ciencia, de modo que esa historia cuadre con los principios y la metodología preferidos. Cuanto mayor cantidad de historia real sea posible explicar basados en nuestra metodología, mejor nos habrá ido en nuestra empresa. Obviamente no será posible hacer cuadrar toda la historia real de la ciencia con nuestra metodología preferida. Es aquí en donde puede intervenir el sociólogo, explicando las desviaciones de la norma de racionalidad, que se toma como autoimpulsada y auto explicadora. Obviamente, existe una fuerte analogía entre esta idea y la de la razón que profesó el Iluminismo, que tendía a pensar que los retrocesos, –tanto sociales y prácticos como teóricos– debían explicarse apelando a la fricción social, a los ídolos, a las supersticiones todavía no derribadas (de modo análogo a como el comportamiento de un proyectil en la física de Newton se explica apelando a un movimiento rectilíneo uniformemente acelerado –que se postula de modo ideal– más la gravitación y la fricción que lo afectan en determinadas circunstancias). De aquí la asimetría a la que apela la historia positivista. La verdad y el acierto no necesitan explicación, son autoimpulsados. El error y el engaño lo necesitan y explicarlos es la tarea del sociólogo o del historiador. El siguiente pasaje de Lakatos (recordado por Bloor) es revelador:

La historia interna es primaria, la historia externa sólo secundaria, dado que los problemas más importantes de la historia externa vienen definidos por la historia interna. La historia externa, o

bien proporciona una explicación no racional de la velocidad, localización, selectividad, etc. de los acontecimientos históricos tal y como se los interpreta en términos de la historia interna, o bien, cuando la historia difiere de su reconstrucción racional, ofrece una explicación empírica de por qué difiere. Pero el aspecto racional del crecimiento científico queda completamente explicado por la propia lógica del descubrimiento científico (Lakatos, 1970: 9).

Ante esta imagen de las cosas, Bloor se pregunta retóricamente (y con toda razón) “¿qué puede querer decir que no haya nada que provoque que la gente haga o crea cosas que son racionales o correctas?” (Bloor, 1998: 42). La imagen metafísica que está detrás de esta idea es teleológica: la racionalidad, la verdad y el acierto son nuestra meta. Es esa meta la que guía el proceso y las desviaciones se explican apelando a las fricciones sociales.⁸ Si bien Bloor señala lo extraña que es esta posición metafísica teleológica para la imagen que nos ofrece la ciencia contemporánea del mundo, es cuidadoso en no intentar simplemente descartar esta posición por argumentos de principio, metafísicos. La apuesta final y decisiva es la apuesta a la plausibilidad histórica. El PF cree que una sociología y una historia de la ciencia basadas en sus principios metodológicos será superior a una sociología y a una historia de la ciencia positivistas. Las cartas están echadas. Hagan sus apuestas.

Merton y la hostilidad hacia el escepticismo organizado

Quisiéramos analizar brevemente un interesantísimo pasaje en el que Merton discute una de las fuentes de hostilidad hacia la ciencia: la actitud crítica e iconoclasta con la que el científico analiza las creencias y concepciones de los miembros de la sociedad. La idea central es que, si leemos el pasaje de Merton basados en los principios metodológicos del PF se nos revelará inmediatamente la existencia de un espacio de lo sagrado en la ciencia. En la sección siguiente referiremos a ésta y a otras ideas de Merton –en contra de su intención original, claro está– para explicar el profundo grado de indignación que ha generado el PF en ciertos círculos científicos y filosóficos.

Otra característica de la actitud científica es el escepticismo organizado, que con bastante frecuencia se convierte en iconoclasia. La ciencia quizás parece desafiar “los confortables supuestos de poder” de otras instituciones simplemente sometiéndolos a un escrutinio imparcial. El escepticismo organizado implica la discusión de ciertas bases de la rutina consagrada, de la autoridad,

⁸ La metáfora del zig-zag de Engels para dar cuenta de la teoría marxista de la historia es una viva ilustración de este punto. Merton habla varias veces sobre el asunto pero no parece percatarse de que no sólo el marxismo es iluminista sino que también lo es el positivismo al que él adhiere. Véase: Merton, (2002[1949]: 564).

de los procedimientos establecidos y de la esfera de “lo sagrado” en general. Es verdad que *lógicamente*, mostrar la génesis empírica de las creencias y los valores no es negar su validez, pero éste es con frecuencia el efecto psicológico sobre las mentes ingenuas. Los símbolos y los valores institucionalizados exigen actitudes de lealtad, adhesión y respeto. La ciencia que plantea cuestiones de hecho relativas a todos los aspectos de la naturaleza y de la sociedad entra en conflicto psicológico, no lógico, con otras actitudes hacia los mismos datos que fueron cristalizadas y frecuentemente ritualizadas por otras instituciones. La mayor parte de las instituciones exigen una fe ilimitada; pero la institución de la ciencia hace del escepticismo una virtud. Toda institución comprende, en este sentido, una zona sagrada, que hace resistencia al examen profano en términos de observación y lógica científicas. La institución de la ciencia misma implica la adhesión emocional a ciertos valores. Pero ya se trate de la sagrada esfera de las convicciones políticas, o de la fe religiosa, o de los hechos económicos, el investigador científico no se conduce en la forma acrítica y ritualista prescrita. No guarda la distancia entre lo sagrado y lo profano, entre lo que exige un respeto acrítico y lo que puede ser objetivamente analizado (Merton, 2002[1949]: 633).

Si Merton hubiera aplicado sus propios razonamientos a las concepciones que tienen los científicos de sí mismos (incluida su propia concepción de la tarea sociológica), hubiera concluido con toda seguridad que la ciencia misma posee un espacio sagrado, que expresa las más firmes convicciones de sus practicantes –sus dogmas–. Esto es perfectamente natural dado que la ciencia es una institución social más, por lo que requiere de la adhesión emocional a ciertos valores, valores que por otra parte el mismo Merton describe con atino. No obstante, estando como está dentro de un PD, Merton no puede aplicar el principio de simetría, no puede generalizar sus conclusiones acerca del funcionamiento de las demás instituciones sociales al caso de la ciencia. Como siempre, quien trabaja dentro de un PD debe asumir la excepcionalidad de la ciencia; la ciencia misma no posee dogmas (esto es, creencias que se aceptan sin necesidad de argumentar racionalmente a su favor o que, al menos, son inmunes a la influencia de la argumentación racional).

No es este el único aspecto interesante del pasaje. Como vimos, Merton llega a afirmar que: “*lógicamente*, mostrar la génesis empírica de las creencias y los valores no es negar su validez, pero éste es con frecuencia el efecto psicológico sobre las mentes ingenuas.” Como veremos en la última sección de este trabajo, esta es precisamente la respuesta que debe ofrecer el defensor del PF ante el cargo de que se autorrefuta. Analizar los dogmas científicos, la existencia o no existencia de un método científico universalmente válido y ahistórico no implica, de ningún modo, rechazar su valor. Es curioso que los críticos vuelvan una y otra vez sobre este asunto, denunciando el presunto intento de los miembros del PF de desacreditar a la ciencia, cuando muchos de sus miembros se han encargado una y otra vez, hasta el cansancio, de negar esos cargos, de negar que esa fuera su intención (Blanco, 2001). Ante la insistente embestida de los *guerreros pro-ciencia* (*Ibíd.*, 2001) contra el PF, es interesante

intentar hipotetizar qué valor del *ethos* científico ha sido vulnerado, explicar la indignación moral que produce el PF siguiendo los pasos de Merton. Recuérdese el pasaje ya citado en el que Merton afirma que el *ethos* de la ciencia puede ser inferido de la indignación moral que suscitan sus contravenciones (Merton, 2002[1949]: 637).

Sokal y Bricmont en contra del relativismo

Como un primer, aunque aún insuficiente, intento de documentar la existencia de esa indignación moral presentaremos algunos pasajes del famoso y polémico libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas Intelectuales*.⁹ El libro surgió de una anécdota conocida. Sokal, un físico norteamericano, presentó un artículo para su consideración en la revista *Social Text* titulado “Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica”. El artículo fue aceptado si bien no era más que un conjunto de afirmaciones pretenciosamente innovadoras, las más de las veces confusas y, muchas otras, directamente equivocadas (Sokal y Bricmont, 1999: 231-293). Para Sokal y Bricmont esto muestra la profunda confusión intelectual de la que son víctimas las humanidades, incluidos los sociólogos del conocimiento y los epistemólogos. El propio título del libro nos muestra el enojo que les produce a sus autores las posturas relativistas, constructivistas y escépticas. Es verdad que Sokal y Bricmont se cuidan de aclarar que su objetivo “no es atacar a la filosofía, las humanidades o las ciencias sociales *en general* (...)” (*Ibid.*, 1999: 23).

No obstante, es interesante intentar aclarar cuáles son sus blancos de ataque. Se trata o bien de autores que a su juicio utilizan erróneamente ciertos conceptos científicos o de autores que critican cierta imagen que a ellos les resulta natural de la actividad científica: los relativistas:

En primer lugar, está la recopilación de abusos más extremos, descubiertos, de manera un tanto azarosa, por Sokal: son las “imposturas” de nuestro título. En segundo lugar, está nuestra crítica del relativismo epistémico y de las erróneas concepciones sobre la “ciencia posmoderna”; estos otros análisis son considerablemente más sutiles. El nexo entre esas dos críticas es principalmente sociológico: los autores franceses de las “imposturas” están de moda en muchos de aquellos mis-

⁹ El libro de Sokal y Bricmont parte de uno de los episodios más famosos de las llamadas *guerras de la ciencia*, conocido como “el caso Sokal”, y se ha constituido en una obra de referencia sobre el tema. La elección de esta obra para este artículo se basa en una razón adicional y es que representa de buena manera el tipo de indignación moral que queremos mostrar. Para una reconstrucción de las discusiones en torno a las guerras de la ciencia y del momento histórico en el que surge, ver Blanco (2001), Ross (1996), Fujimura (1998). Para un panorama de la repercusión en el ámbito académico y en los medios de comunicación del caso Sokal, ver la página web de Alan Sokal <<http://www.physics.nyu.edu/sokal/>>. El lector no dejará de notar el lenguaje bélico en torno a esta polémica. Esto debe alertarnos acerca de la existencia de aspectos extra-académicos en juego.

mos círculos académicos de habla inglesa en donde el relativismo epistémico es moneda corriente. Existe también un nexo lógico: si uno acepta el relativismo epistémico, tiene menos razones para indignarse por la torcida representación de las ideas científicas, que en todo caso no son más que otro “discurso” (Sokal y Bricmont, 1999: 15).

Este pasaje podría leerse como una muestra de prudencia por parte de los autores. Las críticas al relativismo epistémico (la idea de que no existen criterios universales y ahistóricos de racionalidad) son más sutiles y difíciles. No obstante, el alegato prudente se desliza rápidamente hacia el juicio no argumentado (o deberíamos decir, incorrectamente argumentado). El nexo entre ambas críticas sería el siguiente: si uno es relativista entonces no tiene razones para indignarse por los errores y despropósitos que han cometido varios autores, correctamente señalados en su libro. De algún modo, esto es parte de la famosa argumentación que apela a la autorrefutación en contra del relativismo –y que trataremos en la última sección–. Lo importante es notar que Sokal y Bricmont se deslizan subrepticamente desde el juicio prudente hacia una lógica del todo o nada, inapropiada para juzgar acerca de cuestiones tan sutiles y difíciles como la naturaleza del conocimiento científico. Si es verdad que los relativistas no pueden denunciar la insensatez y la falsedad, hay que demostrarlo –a este respecto el único argumento claro y serio es el ya mencionado cargo de autorrefutación, el caballito de batalla de los antirrelativistas–.

Es claro que el texto de Sokal y Bricmont muestra *algo* acerca de *ciertos* escritos y tendencias intelectuales. Pero es difícil decir exactamente qué. Una crítica bastante obvia que se le puede formular a su “experimento” tiene que ver con la representatividad de *Social Text*. De hecho, como señala Massimiano Bucchi (2004), *Social Text* no utiliza árbitros externos para la evaluación de sus trabajos, cosa que la mayoría de las revistas de sociología del conocimiento y de filosofía de la ciencia sí hacen. Esto no quiere decir que el “experimento” no muestra nada en lo absoluto, sólo que es necesario manejar con extrema precaución su significatividad.

El inicio del capítulo tercero, destinado a criticar el relativismo epistémico, comienza con otra declaración de prudencia:

Somos conscientes de que estamos abordando problemas complejos sobre la naturaleza del conocimiento y de la objetividad, que han preocupado a los filósofos desde hace siglos. Queremos advertir al lector que no tiene por qué estar necesariamente de acuerdo con nuestras posturas filosóficas para aceptar el resto de la nuestra argumentación (Sokal y Bricmont, 1999: 63).

Pero la prudencia les dura poco. La actitud de Sokal y Bricmont hacia la filosofía es ambivalente. Por un lado parecen desdenarla, pero citan a autores tan importantes y clásicos como Hume y terminan ofreciendo argumentos para intentar solucionar los problemas más viejos

y difíciles de la filosofía. Claro está, su propio desdén y su sospecha acerca de la utilidad o inteligibilidad de la tarea hacen que sus argumentos sean toscos. Esto sucede, por ejemplo, respecto del problema humeano de cómo justificar racionalmente la inducción. Recordemos: un argumento inductivo no puede ser justificado deductivamente porque sólo aporta credibilidad (un cierto grado de probabilidad) a su conclusión. Como para Hume todo conocimiento que no fuera producto de relaciones de ideas debía venir de la experiencia, queda abierta la posibilidad de justificar empíricamente la inducción; pero naturalmente este camino no sirve porque para conocer algo empíricamente tenemos que usar el mismo principio que pretendemos justificar, por lo que (i) o bien terminamos cayendo en un círculo vicioso –usamos el principio de inducción para justificar el principio de inducción– o bien (ii) caemos en un regreso al infinito –postulamos nuevos principios de inducción no justificados de orden creciente– o (iii) postulamos que el principio está justificado, de modo dogmático –lo que obviamente sigue siendo insatisfactorio si lo que queríamos era *justificar* el principio de inducción– (Chalmers, 2001). Dicen Sokal y Bricmont: “simplemente, algunas inducciones están justificadas y otras no o, para ser más precisos, algunas inducciones son más razonables y otras menos. Todo depende del caso particular” (Sokal y Bricmont, 1999: 72). Esta puede ser una intuición interesante, que podría señalar una posible respuesta al problema pero, así como está, es simplemente un mal argumento. Simplemente ignora, o pretende ignorar, la magnitud del problema teórico de la inducción, ofreciendo una respuesta de sentido común a un difícil problema filosófico. No es, por lo tanto, más que la expresión de un prejuicio.

Este mismo tipo de imprecisiones y de argumentos insatisfactorios y apurados para enfrentar problemas filosóficos difíciles y acuciantes, se repite una y otra vez a lo largo del capítulo. El capítulo está plagado de malentendidos y de comprensiones inexactas de las posiciones de varios filósofos y sociólogos de la ciencia.¹⁰ Lo importante para nuestros propósitos es que también está escrito en un tono de moderada indignación, que por momentos deviene en enojo. Parte de ese enojo puede apreciarse en el último fragmento del capítulo, cuando hablan de las consecuencias prácticas del relativismo. Refiriéndose a las consecuencias del relativismo en el tercer mundo, señalan: “El resultado es que los intelectuales caen en la hipocresía de emplear la ciencia ‘occidental’ si es indispensable (por ejemplo, cuando están *gravemente* enfermos), mientras recomiendan al pueblo que se confíe a las supersticiones” (Sokal y Bricmont, 1999: 112). Este tipo de crítica a una concepción filosófica o teórica por

¹⁰ Dejamos al lector la tarea de juzgar el caso de Latour a cuyas ideas aluden Sokal y Bricmont al final del capítulo. En cualquier caso, es necesario recordar que meter a todos los teóricos sociales y filósofos en una misma bolsa es una mala política, máxime cuando en las discusiones filosóficas no existe ni siquiera un acuerdo básico entre todos los participantes acerca de qué tipo de argumentos es correcto utilizar, qué tipo de problema es un problema filosófico y, por consiguiente, qué cuenta como una solución a un problema filosófico. Para ver lo profundas que pueden ser este tipo de discrepancias véase la acalorada discusión entre Latour y Bloor (Bloor, 1999a y 1999b; Latour, 1999).

sus supuestas consecuencias prácticas es un movimiento muy delicado. Pero más allá de eso, lo que nos interesa es señalar el tono subido del capítulo (y del libro todo) tratándose de una publicación académica.

Se objetará que la crítica se desarrolla a veces con un tono de indignación, sobre todo cuando los autores creen que se han cometido errores muy graves o que se ha jugado sucio. El libro de Sokal y Bricmont sería uno de esos casos, por lo que sería inadecuado inferir una indignación especial, que reclamara una explicación particular. Pero lo que resulta realmente llamativo es la cantidad de argumentos filosóficos claramente insatisfactorios que pueblan el tercer capítulo unido a la intención permanente de los autores de imponer una lógica bipolar radical: apoyas a los relativistas y los posmodernos o apoyas a la razón y la ciencia.¹¹ Tal actitud es completamente inadecuada cuando se trata de posiciones filosóficas sutiles, que tratan de problemas difíciles. Las fronteras no son las que nos quieren imponer los autores. Vale la pena citar otros excesos antifilosóficos en los que incurren Sokal y Bricmont. Discutiendo las consideraciones que hace Kuhn respecto de la elección entre diversas teorías científicas (básicamente, que la elección entre teorías rivales involucra valores y que esos valores pueden ser inconmensurables (incomparables) entre sí, por lo que, en último término, no hay ninguna norma superior a la aprobación de la comunidad de especialistas) reconocen que el historiador de la ciencia no puede justificar la racionalidad de una elección teórica basándose en resultados de la ciencia posterior, no disponibles para los científicos que tomaron efectivamente las decisiones teóricas. Hacerlo supone un error histórico básico, como reconocen en la nota 40. Sin embargo, contradiciendo lo que acaban de reconocer, señalan que “(...) no hay que confundir esta actitud razonable con otra proscripción metodológica bastante dudosa: la negativa a utilizar toda la información disponible hoy en día, incluidos los conocimientos científicos, para hacer las mejores inferencias posibles acerca de la historia, con el pretexto de que dicha información no estaba disponible en el pasado” (Sokal y Bricmont, 1999: 85). El lector atento se preguntará cuál es la diferencia entre estas dos ideas. La *única* razón que se nos ofrece es la siguiente: “después de todo, los historiadores del arte usan la química y la física contemporáneas para determinar el origen y la autenticidad y estas técnicas son útiles para el conocimiento de la historia del arte, pese a que no existían en la época estudiada” (Sokal y Bricmont, 1999:85). Los casos que se pretenden análogos son muy diferentes entre sí. El ejemplo de historia del arte involucra una discusión de hecho.

¹¹ Como muestra Ross (1996) en la introducción a *Science Wars*, esta lógica bipolar es la tendencia impuesta por los defensores de la ciencia en este debate, quienes en primer lugar identifican a un enemigo que será luego caricaturizado. En el caso analizado por Ross, esta lógica bipolar se basa en la construcción de un enemigo anticiencia que incluye las más variadas posiciones como el creacionismo, el *new age*, los estudios sobre ovnis, la astrología, el posmodernismo y los estudios críticos de la ciencia. Este dispar conjunto es caricaturizado y desacreditado en los medios de comunicación (Ross, 1996: ver especialmente páginas 8-11). De acuerdo a Blanco (2001) las posturas prociencia se caracterizan por ser fustigadoras y malintencionadas.

Lo que le preocupa a Kuhn, como saben perfectamente Sokal y Bricmont, es comprender la racionalidad de la elección científica entre teorías en las épocas de crisis. Los desarrollos científicos ulteriores son irrelevantes para responder esa pregunta. Algunos de los excesos involucran la crítica de enemigos de paja. Por ejemplo, el relativismo epistemológico no se tiene por qué comprometer (ni se compromete) con la idea de que los conocimientos científicos no son fiables. Sin embargo, Sokal y Bricmont sienten la necesidad de defender a la ciencia de dicho cargo relativista (Sokal y Bricmont, 1999: 88). El lector interesado puede comprobar por sí mismo la cantidad sorprendente de errores argumentales que pueblan la discusión de Sokal y Bricmont acerca de las discusiones filosóficas más acaloradas en la filosofía de la ciencia.

Ahora bien, dada la inteligencia innegable de estos autores, ¿por qué cometer estos excesos? ¿Por qué opinar de modo apresurado acerca de cuestiones tan sutiles? Si uno asume su buena intención, una posible explicación del apresuramiento es la existencia de un involucramiento afectivo muy fuerte de los autores con el tópico en cuestión. Simplemente no quieren ver la complejidad epistemológica. Si se acepta esto, debe reconocerse que la indignación en cuestión requiere a su vez de una explicación. Siguiendo a Merton podemos hipotetizar la existencia de algún valor del *ethos* profesional, del *ethos* científico. Dicho valor, interiorizado afectivamente en el proceso de formación profesional, explicaría –al menos en parte– la indignación moral de los autores. Una dificultad estriba en que ninguno de los valores del *ethos* mertoniano se adecua del todo a nuestros propósitos explicativos.

No obstante, quizás no sea descabellado hipotetizar la existencia de un valor adicional en el *ethos* mertoniano: la *asepsia científica*. Según este ideal, la *validación* de los resultados científicos es inmune a todo tipo de incidencia social externa, expresada en creencias, supuestos y valores, que constituyen la particular cosmovisión que los científicos encarnan en determinado contexto histórico y que comparten, en mayor o en menor medida, con los no especialistas. Cuando el científico ingresa al laboratorio deja sus vestiduras de hombre común, y con ellas sus prejuicios. La túnica blanca, símbolo de la imagen construida socialmente acerca del quehacer científico, expresa de modo tangible esta asepsia. Este valor es funcional a la práctica científica ya que mandata al practicante a que se atenga a la evidencia. Incluso un biólogo creacionista debe preocuparse por recolectar datos a favor de sus hipótesis no evolucionistas. No puede simplemente objetar que el darwinismo se opone a sus creencias para desecharlo.¹² Naturalmente, la existencia misma del fenómeno debería documentarse adecuadamente y, si es que realmente hay algo así como el fenómeno descrito, habría que intentar refinar y evaluar la hipótesis esgrimida. Aquí sólo hemos querido señalar lo que podría ser un tópico interesante de investigación y la existencia de un fenómeno recurrente

¹² Algunos de los seguidores del PF que han negado que este ideal se verifique siempre o tan siquiera en la mayoría de los casos son, por ejemplo Longino (1990) y Kincaid, Dupré y Wylie, (2007).

que merece ser explicado, a saber, que el PF goza de pésima prensa entre muchos científicos y esto ha sido así sin una buena base argumental.

La amenaza del relativismo

Resta considerar la crítica más importante que hacen Sokal y Bricmont al relativismo, la de que es un programa de investigación que se autorrefuta (1999: 96).¹³ Como señala Bloor, ésta ya es una objeción estándar ante cualquier programa relativista, por lo que resulta natural que sea una de las críticas usuales al PF (Bloor, 1998: 52).¹⁴ La objeción en su forma más general es la siguiente: si todo juicio de conocimiento es relativo (a un determinado contexto teórico o social), entonces pierde su valor. Pero si no todo conocimiento es relativo (a un determinado contexto teórico o social), entonces el relativismo es falso ya que hay al menos un conocimiento que no es relativo (a un determinado contexto teórico o social). Por lo tanto, el relativismo es incorrecto. La solución que debe dar el relativista a esta dificultad consiste en aceptar que no hay ningún conocimiento que no sea relativo (a un determinado contexto teórico o social) pero rechazar que una condición necesaria para que un conocimiento o juicio tenga valor, es que no sea relativo (a un determinado contexto teórico o social). Asumir lo contrario, esto es, asumir que si un conocimiento o juicio es relativo a un contexto social pierde consiguientemente su valor, es asumir precisamente lo que se quiere demostrar, esto es, la verdad del absolutismo. Por lo tanto, este argumento es inútil para desacreditar la posición relativista y para ir en contra del PF. Los absolutistas suelen afirmar que si el conocimiento es relativo a una práctica social entonces *no es más que* la expresión de ciertos prejuicios e intereses, por lo que carecerá de valor (ni siquiera le llamaríamos conocimiento). Pero el relativista no tiene por qué ser reductivista; en particular ya vimos que el PF nunca lo fue (recuérdese el primer requisito que impone el PF al tipo de explicación adecuada, donde se reconoce desde el inicio el factor causal que juegan los objetos del mundo en la generación de creencias). Justamente, el PF pretende investigar de qué modo el valor o la significatividad del conocimiento depende de su contexto social.¹⁵

¹³ No estamos diciendo que sea imposible idear buenas críticas de principio a las consecuencias relativistas del PF. Nos parece importante referirnos a esta porque se la utiliza como caballito de batalla para desechar rápidamente cualquier hipótesis epistemológica que tenga alguna consecuencia relativista. En este artículo la hemos visto como una importante preocupación para Merton (2002[1949]), Bourdieu (1997) y Sokal y Bricmont (1999).

¹⁴ Sokal y Bricmont la usan para ir en contra de Kuhn y de Feyerabend, además del PF; la objeción es ya una suerte de lugar común entre los antirrelativistas.

¹⁵ Bloor (2011) se ocupa de combatir algunos malentendidos recurrentes, a la hora de criticar la posición relativista. En particular, muestra cómo se suele confundir el relativismo con el idealismo, con el subjetivismo y con el particularismo.

Consideraciones finales

Prima facie, el PF es una hipótesis natural en la Sociología del Conocimiento dado el principio de simetría que suscribe. Como ya sugería ambivalentemente Merton, el padre de este campo, este es un principio digno de atención. Recordemos que de acuerdo a este precepto, que es una de las tesis centrales del PF, se exige que se apele al mismo tipo de causas para explicar las creencias verdaderas y las falsas, los aciertos y los errores. Hemos mostrado como, una vez que renunciamos a una metafísica iluminista injustificada, es difícil negar dicho precepto. Con base en lo anterior, hemos asentado la plausibilidad del PF.

No obstante, el PF ha sido frecuentemente demonizado. Se lo ve, antes que nada, como una influencia negativa, no ya como un proyecto más o menos prometedor. Hemos apelado a algunos pasajes del influyente libro de Sokal y Bricmont para mostrar uno de los ataques más famosos a este programa. Con base en cierta evidencia textual hemos mostrado como este ataque deviene en indignación moral. El hecho de que ciertos pensadores, competentes y racionales, se vean en la necesidad de apelar a muy malos argumentos, y que lo hagan de modo exaltado, merece una explicación. La nuestra apela a la noción de Merton acerca del *ethos* científico, a partir del cual hipotetizamos la existencia de un valor moral de la actividad científica, la asepsia científica. Proponemos que esta exaltación moral está causada por la violación del valor de la asepsia científica. Esta explicación tiene el carácter de una hipótesis preliminar y merece ser tratada con más cuidado en futuros trabajos.

Finalmente, mostramos la incorrección del cargo de auto-refutación, que se ha convertido en el caballito de batalla de los antirelativistas. El pretendido dilema destructivo en contra del PF no es más que la reiteración dogmática de la corrección del absolutismo, refutado hasta el hartazgo por los propios positivistas contemporáneos. El resultado de esas sucesivas y reiteradas refutaciones fue un giro social, ejemplificado notablemente por el PF. Lamentablemente, ciertas actitudes retrógradas impiden tanto la correcta apreciación de las virtudes del programa como de sus límites y problemas reales.

Bibliografía

- Blanco, Rubén, (2001) “Guerras de la ciencia, imposturas intelectuales y estudios de la ciencia” en *Reis*. Núm. 94, abril-junio, pp. 129-152.
- Bloor, David, (1998) *Conocimiento e imaginario social, Hombre y Sociedad*. Barcelona, Gedisa.
- _____, (1999a) “Anti-Latour” en *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 30, núm. 1, pp. 81-112.
- _____, (1999b) “Reply to Bruno Latour” en *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 30, núm. 1, pp. 131-6.
- _____, (2011) “Relativism and the Sociology of Scientific Knowledge” en Steven Hales (ed.), *A companion to Relativism*. Chichester, West Sussex, Wiley-Blackwell, pp. 433-455.
- Bourdieu, Pierre, (1997) *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Fujimura, Joan, (1998) “Authorizing Knowledge in Science and Anthropology” en *American Anthropologist*. Vol. 100, núm. 2, junio, pp. 347-360.
- Hanson, Norwood Russell, (1958) *Patterns of Discovery, an Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge, University Press.
- Hempel, Carl Gustav, (2005) *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Barcelona, Paidós.
- Iranzo, Juan Manuel y José Rubén Blanco, (1999) *Sociología del conocimiento científico*. Madrid, CIS, Universidad Pública de Navarra.
- Kincaid, Harold; Dupré, John, y Alison Wylie, (2007) *Value-free Science? Ideals and Illusions*. Oxford, Nueva York, Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas, (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, Imre, (1970) “History of Science and Its Rational Reconstructions” en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Vol. 1970, pp. 91-136.
- Latour, Bruno, (1999) “For David Bloor...and Beyond: a Reply to David Bloor’s Anti-Latour” en *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 30, núm. 1, pp. 113-29.
- Longino, Helen, (1990) *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, Princeton University Press.
- Merton, Robert, (1985a) *La sociología de la ciencia 2*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (1985b) *La sociología de la ciencia 1*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2002[1949]) *Teoría y Estructuras Sociales*. México, FCE.
- Quine, W. V, (1951) “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism” en *The Philosophical Review*. Vol. 60, núm. 1, enero, pp. 20-43.
- Ross, Andrew, (1996) *Science Wars*. Durham, Duke University Press.

- Sokal, Alan y Jean Bricmont, (1999) *Imposturas Intelectuales*. Barcelona, Paidós.
- Wallerstein, Immanuel, (2005) *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, Gedisa.
- Zammito, John, (2004) *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago, University of Chicago Press.